



TITLE:

ポール・ヴァレリーと表象＝代理 の「危機」

AUTHOR(S):

森本, 淳生

CITATION:

森本, 淳生. ポール・ヴァレリーと表象＝代理の「危機」. 人文學報
2000, 83: 315-336

ISSUE DATE:

2000-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/48542>

RIGHT:

ポール・ヴァレリーと表象＝代理の「危機」⁽¹⁾

森 本 淳 生

第一次世界大戦はポール・ヴァレリーにとって「フランス精神」そのものの「危機」、またヴァレリーにあっては端的にそれと結びついている「ヨーロッパ精神」の「危機」として映った。大戦の激しい戦火の中、彼は滅びつつあると思われたフランス語のためにささやかな「墓標」を築こうと、最も古典的な規則に従った『若きパルク』を書く。それはヴァレリー自身の言葉に従えば、野蛮な営為の横行する世界の中ではそばそと精神の灯りを伝えている修道院における作業にも似たものであった。1919年には「精神の危機」と題するエッセーを発表し、いまや「ヨーロッパ精神」は滅亡へと向かいつつあることを、確たる処方箋を示すことなく、ありのままの問題として提示する。ヴァレリーの問題意識にあったのは、ヨーロッパをこれまで支えてきた「精神」というものがあり、それが現代のさまざまな状況の中で「危機」に瀕している、このことはヨーロッパの自己同一性——もしそのようなものがあるとして——そのものの解体をももたらすであろう、ということであった。ここには明らかにイデオロギー性が見られるが、『若きパルク』の成功とヴァレリーの大戦後の名声(1925年に彼はアカデミー・フランセーズ会員に選出される)を考慮に入れば、ヴァレリーのディスクールは当時のヨーロッパ知識人に少なからぬ共感をよんだのであり、従ってそれはヴァレリー個人のイデオロギーにとどまらず、大戦期ヨーロッパのそれとも密接に関わっているはずである。本稿はヴァレリーのディスクールを分析の中心としているが、それは、将来的には戦間期ヨーロッパの言説空間の分析というより広範な問題への接続を予感しつつなされている。

ところで、「精神の危機」と題されるエッセーには具体的に次の三つの論点があるように思う。

1) 外在的要因。ヨーロッパがその優位を保証するものとして作り上げた「技術」は本質的に模倣可能なものであり、アメリカや日本といった非ヨーロッパ諸国に流出してヨーロッパの地位を脅かす。これが「ヨーロッパ精神」の「危機」を惹起するとヴァレリーは考えた。

2) 内在的原因(1) —— 「精神」のアポリア。ヨーロッパの近代文明を作り上げたのは「ヨー

ロッパ精神」であるが、この「精神」は現代においてみずから作り上げた文明によって逆に圧迫されている。それが「危機」を引き起こす。

3) 内在的原因(2) —— 表象＝代理(représentation)の危機。ヴァレリーは、「ヨーロッパ」がもはや輪郭の明確に定まった自己イメージをもてなくなっていることを述べている。これが「精神の危機」の要因をなし、それに関連するかたちで、さまざまな表象＝代理の危機が語られる。すなわち、信用の危機としての恐慌（つまり貨幣という表象＝代理に対する信用の消滅）、議会制の危機（議会という表象＝代理に対する信用の消滅）とその帰結としての独裁などについてヴァレリーは語ることになる。

第一点と第二点についてはすでに論じたので⁽²⁾、本稿では第三点を論じることにした⁽³⁾。

自己表象の喪失

「精神の危機」の「第一の手紙」の中で、ヴァレリーは第一次世界大戦後にヨーロッパをおそった「異常な戦慄」を次のような言葉で語っている。

異常な戦慄がヨーロッパの骨の髄を駆けめぐった。ヨーロッパは、そのすべての思考中枢によって、もはや自分が自分の姿を見分けられないこと(elle ne se reconnaissait plus), 自分が自分に似ることをやめたこと(elle cessait de se ressembler), 自分の意識を失いかけていることを感じた [……]⁽⁴⁾。

かりに自己が自己を確立しうるのが何らかの自己表象によるのだとすれば、ここで問題になっているのは、ヨーロッパが何らかの自己イメージを喪失することによって危機に陥っているということである。しかし何故ヨーロッパは自己表象を失ってしまったのか。「第一の手紙」の別の部分には、「1914年のヨーロッパの知的健康状態」に関して次のように書かれている。

従って、もし私があらゆる細部を捨象し、つかの間の印象に、また瞬間的な知覚が与えるあの自然な全体像にとどまるならば、私が見るものは無である[私には何も見えない]！無限に豊饒ではあるが、とにかく「無」なのである。

物理学者が我々に教えるところによると、白熱化した炉の中では、もし我々の眼が生存しえたとしても、その眼にうつるものは無であろうと言われている。光のいかなる不平等性も存在せず、それは空間の諸点を区別することもない。このような閉じこめられた驚くべきエネルギーは、不可視性に、感覚しえない平等性に到達する。ところで、この種の平等性とは、完全な状態における無秩序以外の何ものでもない⁽⁵⁾。

ヴァレリーによれば、世界はもはやヨーロッパが自己表象を形成しえないほどに無秩序に陥ってしまっている。この「白熱化した炉」を言いかえれば「近代主義 (modernisme) の極限」としての「思想の万国博覧会 (exposition universelle de pensées)」, すなわちあらゆる種類の思想的断片の同時的共存, 「カーニヴァル」ということになるだろう。これは文学に限って言えば、断片化と古典的な様式の喪失というドイツ・ロマン派 (フリードリッヒ・シュレーゲル) 以来のテーマであるが、ここで問題にしたいのは、このような明確な表象、はっきりと限定された表象体系が消滅することによって引き起こされる近代社会全般の「危機」の方である。ヴァレリーのテキストにおいてこの問題は決定的な重要性をもっており、彼の文明批評の基軸をなすと言ってよいほどあらゆる領域で展開が試みられている。

1894年以来生涯にわたって書き続けられたノート (『カイエ』) でヴァレリーが試みた「システム」の試みが、精神現象の完全な「表象(représentation)」をめざすものであったことを、ここで思い起こすのも無駄ではあるまい。それと密接に関連するかたちで、ヴァレリーの文明論の暗黙の前提をなすものは、「精神」は「世界」を表象することを欲望している、というテーゼだと言うことができる。「精神」は「世界」を自己が操作しうる表象のうちに二重化し、そのことによって初めて安息する。「世界」は「精神」のうちで明晰な表象として二重化されなければならない。このテーゼは彼の数多くのエッセーの中であまり明示的には定式化されていないが、ヴァレリーのテキストの方向性を厳密に規定するものである (あるいは逆に言えば、このような表象への欲望を指定せずには、ヴァレリーのテキストが行う運動のあり様をよく理解することができない)⁽⁶⁾。

しかしこの「精神」の自己表象への欲望が満たされることはない。それは一つには、世界が「無秩序」化したためであり、また第二に、次節で詳しく述べるように科学的・実証主義的なリアリズムが我々の持ち合わせている旧来の表象体系を破綻させるほどに発展したからである。この点がおそらくヴァレリーの眼を「現実」へと向けさせ、信用の危機をめぐる考察へと彼を導いたと思われる (これについては次節で考察する)。しかし第三にヴァレリーは、明確な表象体系を破壊したのが「精神」自身なのだと指摘している。この第三点は特に注目に値する。

すなわち、現代世界の無秩序のなかに「精神」は自己自身の無秩序を見出す。ヨーロッパの「精神」がその「欲望」と「夢想」によって、すなわち自己の本性によって、世界を飽くなき活動へと駆り立てたとき、世界はすでに「精神」の無秩序と同様の性質を譲り受けてしまっていたのである。

かつてのように、ゲームの約束を知り、カードの札数と図柄を知った上で、運命を相手に堂々と勝負をするかわりに、いまでは、自分の相手の手がこれまで見たこともない図柄のカードを出し、勝負の度ごとにゲームの規則が変えられるのを呆然と見ている賭博者の

状態に我々はいるのである。いかなる確立計算ももはや可能ではなく、自分の相手の鼻先にカードを投げつけることさえできないのだ。何故か？ それは相手の顔をしげしげと見れば見るほど、自分の顔を相手の中に認めることになるからである！……現代世界は人間の精神をかたどって作られている。人間は、自分のまわりの事物を自分と同じくらい迅速で不安定で変わりやすいものにするための、また自分自身の精神と同じくらい賞賛に値し、不条理で、面食わせるとともに驚異的でもあるものにするためのあらゆる必要な手段と力とを自然の中に探し求めた。ところで、精神は自分に関して予知することができないし、自分自身を予知することもできない。我々は、自分の夢や計画を予知しない。我々はかろうじて自分の反応を予知するのみである。したがって、もし我々が人間世界に我々の精神の歩みを刻印するのであれば、世界はそれだけ予見不可能になり、世界は精神の無秩序を取り入れることになる⁽⁷⁾。

「相手の顔をしげしげと見れば見るほど、自分の顔を相手の中に認めることになる [……] 現代世界は人間の精神をかたどって作られている」という言葉からは一見、精神が世界を自己表象にしえたかに見える。しかし世界に見出された自己の「顔」とは、精神がそもそももっていた輪郭のない不定形な「顔」だったのだ。精神は「顔」を持つことができない。ちょうどナルシスが自己の似姿を失ったように。「精神」は世界の明確な表象を求めつつも、自己自身の本性のためについにそれに到達することができない。これは論理的な不可能性なのである。そしてまた、「精神」自身が無秩序であるならば、「精神」は輪郭の定まった自己表象を欲望しつつも、決してそれをもったことがないし、もつこともできないということになる。「精神」は自己についても世界についても明晰な表象体系をえることができないのである。

信用の危機と「純粹現実」

このように近代は「精神」の表象への欲望を満たすことはなかった。その理由のひとつとして先に信用の危機をあげておいたが、この点に戻ることにしよう。ヴァレリーは、科学的な思索や技術的な革新が、もはや旧来の諸概念（表象）では対応できぬほどに発展したことを確認し、この論点に繰返し立ち戻っている。それは「精神」を狭義の意味にとるならば、「科学」と「精神」との不一致と要約することもできるだろう。

[……] 経済の危機、科学の危機、文学と芸術における危機、政治的自由の危機、風俗における危機……。細かな点には立ち入らないことにしよう。私はただ単に、この状態の注目すべき特徴のひとつを指摘したい。強大な力を保持し、驚くべき技術的資本をもち、実証的な諸方法が完全に浸透している近代世界は、それにもかかわらず、自分が創造した生

活様式と調和し、ある種の科学的精神の普遍的な波及と発展が徐々に全ての人々に課してきた思考様式とも調和するような、ひとつの政治学、道徳、理想、民法ないし刑法を自身自身のために作ることができなかったのである。

科学の基礎を革新し、言語の諸特性や制度の諸起源や社会生活の諸形式を明らかにしたさまざまな批判的研究を多かれ少なかれ知っている人なら誰でも、今日、概念とか原理とかかつて真理と呼ばれたものとかで、再考されたり修正、改訂されたりしないものは存在しないことに同意している。約定的(conventionnelle)でない行為は存在しないし、また書かれていようといまいと、近似的ではない法〔法律、法則〕は存在しないことも知っている⁽⁸⁾。

例えば、法律で問題になっている「人間」はこうして、市民、選挙人、被選挙人、納税者、被告というさまざまな慣習的規定を受けることになるが、他方で生物学や心理学や精神医学が定義する「人間」は全く異なることになる。法律によるか、科学によるかで、ある個人に責任が生じたり生じなかったりする。科学による人間の実証的、客観的概念は、法律、政治、道徳などがもつ人間の概念と深淵によって隔てられているのである⁽⁹⁾。ここで問題なのは、このような議論からヴァレリーの科学主義とでもいったもの（彼が科学を持ち上げて、政治的概念の曖昧さを批判したというような）を取りだすことなく、端的にヴァレリーが述べていること、すなわち約定的な概念体系（表象）の破綻ということである。科学的確実性の印象がそれとは対照的に伝統的政治諸概念の「曖昧さ」を明らかにし、それへの信用を失墜させるのである。逆にいえば、この表象体系が危機に陥るときになお確実なものとして残るのは拙稿『『危機』のディスクール』で見たように「行動力」（確実な行動の「やり方 (recette)」）のみであろう。ヴァレリーはしばしば科学をこのような確実な (recette) として定義するが、同時に科学の中に含まれている膨大な約定的な領域も明らかに認識していた⁽¹⁰⁾。ということは、表象の危機は、今の引用でヴァレリーが述べているように科学の危機でもあるのである。

いずれにせよこれまで多少なりとも信用されてきた諸概念が、貨幣が信用を失うように、その信頼を失墜させている。ヴァレリーはこのような信用の失墜を社会全体のスケールで考察している。

まず私は、あらゆる社会構造は信用(croyance)あるいは信頼(confiance)を基礎としている、と言いたい。あらゆる権力は、こうした心理的諸特性の上にうち立てられるのである。社会、法律の領域、政治世界は本質的に神話的世界であると言える。すなわち、こういった世界を構成する諸々の法や基礎や関係は、事物の観察、確認、直接的知

覚によって与えられたり示されたりすることはなく、逆に我々の方からその存在、力、刺激作用あるいは抑制作用を受けとっているのである。そして、このような存在と作用は、それらが我々に由来すること、我々の精神に由来することを我々が知らなければ知らないほど、強力なのである。

語られたものでも書かれたものでも、人間の言葉を信じるということは、地面の安定を信頼することと同じくらい、人間にとって必要不可欠なことである。確かに、我々は場所によってはそれを疑うこともある。しかし特別な場合をのぞけば、我々はそれを疑えないのである。

宣誓とか、信用(credit)とか、契約とか、署名とか、こうしたものの前提する種々の関係や、過去の存在や、未来の予感や、我々が受ける教育や、我々がたてる計画といったものはすべて、完全に神話的な性質のものである。すなわちこうしたことは全て、まったく精神のみに属するものごとを、精神に属するものごととして扱わないという、我々の精神の根幹的な特性に完全にに基づいているのである。

ところで、[人間にとって] 不可欠なこの神話性の本質的性格は次のようなものである。すなわちそれは、交換における不平等性を可能にする。つまり言葉ないしは書かれたものと商品との交換、お前は獲得する[現在時における所有]とお前は所有するだろう[未来における所有]との交換、現在や確実性と未来や不確実性との交換である。より注目すべきものとしては、信頼と服従との交換、熱狂と断念や犠牲との交換、感情と行為の交換がある。

要するに、現在や感覚可能なものや計量可能なものや現実的なものと、想像上の利益との交換である。しかし、実証的な感覚の進歩によって[……]社会のこの古代からの基礎が損なわれているのである⁽¹¹⁾。

全てが「信用による(fiduciaire)」のであり「想像上のもの(l'imaginaire)」なのである。「権力(pouvoir)」すら例外ではない。「人は権力に、いつでもどこでも行使すべきものとしての力(puissance)を帰するが、権力は実際には、ある時期にある地点においてしかそれを発揮することができない。要するに、権力とは全て、信用取引をする営業所と全く同様の状況にあるのであって、その存在は、全ての顧客が同時に、同じ日に預金の払い戻しを請求しに来ないであろうという蓋然性(たしかにこれはかなり大きなものだが)に基づいている。もし、ある権力がつねに任意の時期に、その帝国のあらゆる地点において現実的な実力をふるうように要求されるならば、これらの全地点におけるこの権力の力はゼロに等しいであろう」⁽¹²⁾。したがって、信頼や信用が存在せずに、全ての人が批判=批評的であったなら、社会は存在しなかっただろう。ヴァレリーはここで、世界中の紙を壊滅してしまうような「病原菌(microbe)」を想

定する。信じられるものの基礎である紙がこの病原菌のために消滅してしまったとしよう――

紙幣、証券、条約、証明書、法典、詩篇、新聞など、紙が消滅したと想像してみよ。すぐさま、あらゆる社会生活は破壊され、そして、この過去の廃墟の跡に、未来と可能性と蓋然性の中から、純粹現実 (le *reel pur*) の出現するのが見られる⁽¹³⁾。

事態は紙の消滅よりも深刻である。なぜなら信用そのものが崩壊しているのだから。あらゆる国が条約を破棄し、自由ももはや50年前のように要求されない(急進的な党はそれを否定しさえしている)。それは「結局、信頼の危機(*crise de confiance*)」なのである⁽¹⁴⁾。

これは言い換えるならあらゆる表象体系が自明性を失い信用されなくなったということだ。このような表象の危機に対して、別の表象体系をもってきて危機を克服しようとしても無駄であり、というのも、これは個々の表象体系の破綻ではなく、表象そのものの危機、表象を表象たらしめている信用の危機だからである。それは政治的破綻、経済的破綻(今までの引用から明らかなようにヴァレリーは明らかに貨幣という「表象＝代理」に対する「信用」の危機、すなわち経済恐慌を念頭においている)を必然的に招く。国家権力はかつての威信を失ってしまった。歴史はもはや何の教訓ももたらさない。何故なら有名な一節が示すとおり、「我々は未来に後ずさりしながら進んでいく (*Nous entrons dans l'avenir à reculons*)」⁽¹⁵⁾ からであり、世界はもはや歴史を参照することで予見しうるような相対的な新しさではなく、絶対的な新しさをもち始めているからである⁽¹⁶⁾。我々が世界を認識するために表象として利用しうるものは必然的に過去のものだけであるが、過去の歴史からえられた表象では、世界はもはや理解できなくなっている。我々の目は未知のものを見たときにも、その光線の具合にあわせて網膜を調節し明確な視覚像(これは視覚的表象にほかならない)をえることができる。目はこの場合、予想しえないものを予見していた。しかしそのようなことは現代世界を見る目にはあてはまらない⁽¹⁷⁾。ヴァレリーのあるエッセーの題名が示すとおり、現代世界は「予見不可能(*imprévisible*)」なのである。これは歴史的表象の破産にほかならない。

このような文脈で、ヴァレリーはあるエッセーの中でジュール・ヴェルヌやウェルズのようなSF小説作家に言及している⁽¹⁸⁾。問題は、彼らの「空想(*fantaisie*)」が決して絶対的に新しいものを想像しえなかったということであり、また現代の政治的、経済的、社会的な諸々の表象体系がもはやSFと本質的には異ならないものとしてうつるようになったことである。表象が破綻したとき、先ほどの引用にもあった「純粹現実(*le réel pur*)」がたち現れる。あるいは架空のものにすぎないことが露見した表象を現実的な何かで補完しようとする「衝動」が生まれてくる。注目すべきことに、ヴァレリーはこのような「現実」への「衝動」として戦争を説明している。

つまり平和とは慣習＝約定(convention)の体系、記号間の均衡、本質的に信用に基づく(fiduciaire)建築物にすぎないのである。そこでは脅迫が〔実際の〕行為の代わりとなり、紙が金^{きん}の代わりとなり、金が全てのものの代わりとなる。その時、信用、蓋然性、習慣、記憶、言葉は政治ゲームの直接的な要素である。何故なら、政治とはすべて投機であり、虚構の諸価値における多かれ少なかれ現実的な取引だからである。あらゆる政治は力の割引(escompte)あるいは繰り越し(report)へと還元される。戦争はついにこうした貸借状況(positions)を清算し、真の力の現存と振り込みを要求し、誠意を試し、金庫を開き、事実を観念に、結果を名声に、出来事を予見に、死を語句に対立させる。戦争は、事物の最終的な運命を、瞬間の全く生々しい現実依存させようとする⁽¹⁹⁾。

こうして第一次世界大戦は富裕で尊大な国（フランスのことであろう）の純粹現実、例えば、その脆弱性を露呈させたのである。

戦争が表象の危機の最終的な帰結であるとすれば、他方、この危機を何とか超克しようとする試みがなされるのも当然であろう。しかし未曾有の新しさを現出させた世界を明確に二重化するような表象体系を現在のところ我々は保有していないし、そもそも表象＝代理への信用そのものが失われてしまったように見える。とすれば、ヴァレリーの言うように、世界は「無秩序」として現れるしかないし、「カオスのイメージはカオス」となるほかはない⁽²⁰⁾。表象による二重化は破綻し、カオスとしての純粹現実が現出するのである。

独裁者、芸術家

信用の危機、表象＝代理の危機の経済的帰結が恐慌であるとするならば、政治的な帰結は何であろうか。そのひとつとしてヴァレリーが戦争を考えていることはすでに見た。他方でヴァレリーは「独裁者」を、そのような表象と信用の体系の破綻を想像的に解決する方法として考察しているように思われる。つまり、そもそも「あらゆる社会システムは多かれ少なかれ反＝自然(contre-nature)であり、自然はつねに自分の権利を取り戻そうと働いている。生きている各々の人間、各個人、ひとつひとつの傾向は、組織された社会を定義するものである強力な抽象装置、法と儀式の網の目、慣習＝約定と同意の建築物を破壊あるいは解体しようとしている」。自然はつねに社会を、その信用にもとづいた約定の世界を破産させる脅威でありえるのである。しかしこの「信用」(「〔社会システムの自分自身の〕信用(crédit)への信頼(confiance)と自分の力の優越性への信仰(croyance)」とヴァレリーは書いている)が失墜することがありうる。そのとき「人間と諸制度への信頼は衰弱し、行政の機能、業務の進行、法の適用は気まぐれや優遇や慣行にまかされているように思われ」、「諸党派が、国を何らかの目的

(idée)へと向けるために権力が提供する諸方法よりも、権力の享受とその低級な利益を争う」ように見えることになる。こういう無秩序(désordre)と混乱(trouble)の印象こそが、それとは正反対の秩序だった「独裁」のイメージを人々の間に生み出すのである。ヴァレリーはこれを「一次的で自然発生的な効果、一種の反射行為」と述べている⁽²¹⁾。ここで注目しておきたいのは、独裁が、「精神」の明確な自己表象への欲望とその挫折に由来するものだということである。

要するに、精神が政治システムの流動性と無能力の中に、もはや自分の姿を見分けられなくなると(l'esprit ne se reconnaît plus), ——あるいは自分の本質的な諸特徴、自分の合理的な行動様式、カオスと力の浪費への恐怖をもはや見分けられなくなると——、精神は唯一の頭脳(une seule tête)の権威が最も迅速に介入してくることを、必然的に想像し、本能的に希望する⁽²²⁾。

この引用には、本稿の冒頭で引いた「精神の危機」と同じ(ne plus se reconnaître)という表現が見られる。しかしもちろんこの明晰な自己表象への欲望は「精神」自身の本性が無秩序であることから、決して実現されることはない。それにもかかわらず「精神」は明確な自己表象を欲望せざるえない。それが独裁者への希求となるわけである。そしてだからこそ、この独裁者は「唯一の頭脳」と規定され、無秩序な世界がこの「唯一の頭脳」の中に含まれ、理解されて、この「頭脳」が意識的に思考し、操作する明確な表象体系として構築されることが求められるのである。独裁者とはこの「頭脳」の強力な表象作用のことにほかならない。そしてこうした文脈において、この「頭脳」の統一性ととともに、「顔」や「人格」の統一性が同時に要求されることになる。

飢えが滋味豊かな料理の幻を生み、喉の渇きが美味な飲み物の幻を生むように、危機の不安にみちた期待の中で予感された危険は、権力行為の実行を見て理解したいという欲望を生じさせる。そしてそのために、多くの人々のうちに、強力かつ迅速で断固としており、慣習＝約定(convention)のあらゆる障害と全ての受動的抵抗から自由であるような行動(action)のイメージが発展する。この行動は唯一者(un seul)にしか属しえない。目的と手段の明確な視覚的イメージや、概念の決断への変換や、最高度に完全な調整が生じうるのは唯一の頭脳(une tête seul)のうちでしかない。そこには判断の諸因子間の一種の同時性と相互性や、決断における一種の決定的な力とが存在するが、これらは複数の人間が討議する場合には決して見られないものである。従って、もし独裁が樹立され、もし「単独者(l'Unique)」が権力をとるならば、公務の執行は、集中と反省を行う意志のあら

ゆる印を帯びることになり、ある人格(personne)の様式(style)が統治の全行為に刻印される。これに対して、顔と語調のない国家(l'État, sans visage et sans accent)は、慣行やきりのない暗中模索によって行われる、統計のないし伝統的起源の非人間的な実体や[力の]抽象的発現としてしか現れることができないのである⁽²³⁾。

現代の政治的世界は「人格」も「顔」も「語調」もため「非人間的な」ものである。こうしたものは「複数の人間が討議する場合」には決してみられないという（この言葉は当時の反議会主義的言説と無縁ではあるまい）⁽²⁴⁾。こうした「頭脳」の欠如が、現代の表象体系を無秩序で不安定なものとし、ついには破綻させたのである。独裁とはこのような「頭脳」や「顔」を想像的に（つまり表象のレベルで）回復しようとする、本質的に空想的な行為である。近代とは、このような表象の危機とその想像的回復との無限の反復によって本質的に特徴づけられているのではないだろうか（つまり近代は一度たりとも自己の表象を獲得したことがなかったのではないだろうか）。そして独裁とは近代世界の必然的な帰結だったのではないだろうか。先ほど見た近代における世界と社会的道徳的慣習との不一致を指摘したあと、ヴァレリーはさらに次のように言っている。「近代世界は自分のためにひとつの経済、ひとつの政治、ひとつの道徳、ひとつの美学、そして宗教さえも、——さらには……、おそらく論理さえも探している。ただ始まることしかできぬ模索、成功も終結も予見できない諸々の模索のうちで、独裁の観念、あの有名な『聡明な僭主』のイメージがあちこちで提案され、押しつけられさえするとしても驚くべきことではない」⁽²⁵⁾。

このような近代の特徴は、いわば一種の「王殺し」の結果として生じたものである。別のエッセーの中で、ヴァレリーは17世紀に成立したフランスの絶対王政について語っている。「単独者 (l'Unique)」に全権力を集中させ、「朕は国家である (l'État c'est Moi)」と述べることのできる国王をもつ絶対王政は、国家の概念として「これ以上明瞭なものはない」ものである。ここでも問題は表象の明瞭性であって、国家機構の何らかの社会科学的ないし政治学的分析ではない。そしてこのような表象の明瞭性、国家の想像可能性こそが、革命を可能にしたのだとヴァレリーは言う。「前世紀のわが国の革命はどれも、その必要十分条件として権力の集中的構成(constitution centralisée du pouvoir)をもっていた。この権力の集中があるために、最小限度の想像力と最小限度の努力の強さと持続だけで、冒険を企てる人間へ一國全体を一挙に与えるということが可能になるのである」。革命とは国王を処刑することだという表象の明瞭さこそが、革命を可能にするのである。しかし王を殺した後の近代国家にはもはやいかなる人間的なものも残っていない。それは「非人間」的な「怪物(monstre)」になってしまった⁽²⁶⁾。ヴァレリーのテキストのもつ論理から言えば、近代の政治空間は、このような王の不在と欠如を補完し、それを想像的に回復するような独裁者を欲望させる。独裁者とは処刑された王の欠

如を想像的に埋め合わせる何かなのである。

表象体系の破綻を想像的に回復しようとする方法は「独裁者」だけではない。想像的な解決は一般に認識しえぬものを認識しなければならないときに現れると言ってよい。ヨーロッパ諸国の関係が緊迫していた1927年にヴァレリーは次のように書いている。「風俗、理想、政治など精神の産物というものは、無限に錯綜した諸原因から生じる計算不可能な結果であり、そこでは知性も独立因子とその結合の数の多さの中で道に迷ってしまうし、統計もほとんど我々の役にはたたない。このような大きな無能力は人類にとって致命的である。ある国家を他の国家と対立させるのは、利害関係よりもこの無能力なのである [……]。人間は人間について十分に知っていないので、急場しのぎの手段に訴えざるえない。大雑把で空虚な、あるいは絶望的な解決方法が人類と諸個人とに同じように提案され、おしつけられる。何故なら、彼らは知らないからだ」⁽²⁷⁾。このような認識をもっていたとしても、ヴァレリー自身がこうした危険から自由であったわけではない。というのも、ヴァレリー自身が「定義するのが極めて困難である」⁽²⁸⁾と認めるフランス、「異なる民族的要素」の混淆や、「雑多な血」と「接ぎ木」からなるために恐るべき多様性をもつ⁽²⁹⁾フランスの「イメージ」を描こうとして、彼自身が「独裁者」成立の論理と本質的に異なるところのないロジックを用いているからである。すなわち、パリは「世界の他の国に対してフランスの仲介者ないし通訳として、また代表（表象＝代理）するもの(représentant)として役立つ」⁽³⁰⁾。

「パリ」はフランス国家の本質的な複雑性に対応する。これほどまでに相異なる地方、住民、習慣、方言が、その諸々の関係の有機的な中心、相互理解のための仲介者や記念建造物を作る必要があった。実際、これこそが、「パリ」固有の偉大で栄光にみちた機能なのである。

「パリ」はフランスの事実上の頭であり、そこにはこの国の最も顕著な知覚や反応の方法が集められている。その美と光によって、「パリ」はフランスに顔を与える。この顔の上に、時折、この国の全知性が輝くのだ⁽³¹⁾。

パリはいわばフランスの「独裁者」であろう。この想像は、おそらくナショナリズムなどを招くことはないが、いずれにせよひとつの急場しのぎの想像にすぎない。別の箇所では、パリは「精神」と同じく迷路に富んだ複雑なものに変じ、想像不可能なものであると述べられている⁽³²⁾。ヴァレリーを読むとはこのような矛盾を読むことである。

ヴァレリーのテキストは、ヴァレリー自身が批判している表象の危機の想像的解決から決して自由ではない。彼のテキストはこれに「汚染」されており、このような想像的解決によって書かれていると言っても過言ではない。おそらくヴァレリー自身が、書くとは何らかの急場し

のぎの表象を与えることだと認識していたであろう。完全に表象の運動から自由なエクリチュールなどといった可能だろうか。このことは先ほどの「独裁者」の議論と、今挙げたフランスとパリの議論を比較すれば明らかになる。まず、「独裁者」が表象体系の破綻を何らかの明確な表象によって一時的に解決するものであるとすれば、それは社会を素材として美しい作品を作ろうとする芸術家に比することが可能である。

独裁者のうちには芸術家があり、彼の構想の中には美学がある (Il y a de l'artiste dans le dictateur, et de l'esthétique dans ses conceptions)⁽³³⁾。

この場合、独裁される社会とは独裁者の芸術作品ということになるだろう。上質の模倣しえない作品(ouvrage)がその制作者の「名前」を思い浮かばせるように⁽³⁴⁾、独裁者は自己の固有の作品として社会をつくり、そこに自分の「人格」の明瞭な刻印を与えるだろう (この議論はラクー-ラバルトのハイデガー論、とくにその「国家唯美主義」と比較するときいっそう興味深いものになる)⁽³⁵⁾。ヴァレリーのテキストはフランスやパリを考えると、これと同じような論理を用いざるえなかった。「フランスは私にはひとつの作品(œuvre)のように見える。フランスという国は、人間の手で作られ、いわばひとつの肖像(figure)のように描かれ構築されており、その各部分の多様性はひとりの個人におけるように調和がとれていると言うことができる」⁽³⁶⁾。パリはといえば、それは「20世紀にわたって作られた作品(ouvrage de vingt siècles)」⁽³⁷⁾ということになるだろう。

自己の表象化あるいは「ヴァレリー」という表象

拙稿『『危機』のディスクール』において我々は、ヴァレリーが、職人、芸術家、詩人、純粹な「知」など狭義の「精神」をいかに空しく擁護しようとしているかを見た。ここまで論述を進めてくると、このことを別の角度から批判することができる。すなわち、こうした狭義の「精神」と関連づけて引き合いに出されるものは、すべて急場しのぎの「表象」にすぎないのである。それは表象の危機にさいして提出される、結局は無効でしかない想像的解決のひとつにすぎない。ヴァレリーのエッセーがしばしば保守的ないし退行的な印象を与えるのはそのためである。しかし問題はこれにとどまらない。ヴァレリーのテキストの語る対象やその用いる論理がこうした「表象」であるだけでなく、ヴァレリー自身がそのような「表象」になっているからである。

言うまでもなく、両大戦間期にヴァレリーはフランス第三共和政を代表する古典主義的な詩人・批評家として⁽³⁸⁾数々のエッセーを発表し、ヨーロッパ各地で講演を行ってきた。この活

動はこうしたものにとどまらず、アカデミー・フランセーズへの入会、国際連盟知的協力委員会での活動、地中海大学センター理事への就任など、多少とも政治的な舞台にまで広がっていた。このような中で醸成されたヴァレリーのイメージは、「知性」の詩人であり、「ヨーロッパ精神」の「擁護者」であったと言ってよい。言いかえれば、表象の危機がある種の「精神の危機」を招いた当時に、ヨーロッパの少なからぬ人々がヴァレリーを「ヨーロッパ精神」というものの「代表(表象＝代理 *représentation*)」と見なすことでこの危機を想像的に解決しようとしたのではないかと考えられる。ヴァレリーは「ヨーロッパ精神」を演じた俳優であったし、ヨーロッパも彼のこのような演技を喜んで受け入れ、それにみずからすすんで欺かれたものではなかったか。

『カイエ』の中で繰り返し「個性(*personnalité*)」(自己のもつさまざまな個別的偶有的な特性、外的な規定、他者に対する自己など)と「純粹自我(*Moi pur*)」(「個性」のもつあらゆる規定性から自由になった地点に措定される自己)との峻別を説き⁽³⁹⁾、1910年のノートでは「闘いの方として敵に自分を似せてしまう以上に効果的なものはないし、みごとな方式もない。敵の固有の本性において相手を凌駕できるほどに、また彼以上に彼となり、彼以上に彼のモデルに近づくことができるほどに自分を相手に似せるのである。あとはこの似姿を抹殺するだけで十分だ。自分にもどることで勝利するのだ」⁽⁴⁰⁾とまで書き、あるいはスタンダールの「告白」、「純真」、「自然」などへの志向や、その「自己に対して誠実であらうと欲すること(*vouloir-êre-sincère-avec-soi*)」のうちにさえ本質的な演劇性や約定を見出すほどに(スタンダールとはだから俳優なのだ)⁽⁴¹⁾、他者との関係における演劇的要素に敏感だったヴァレリーは当然、自分の演じている「ヨーロッパ精神」という役柄に意識的だったはずである。ヴァレリーのこのような側面は松田浩則によって「文化のコメディアン」として要約されている。ヴァレリーは「[……] 1922年、勤務先のアヴァス通信社のパトロンであるエドゥアール・ルベィ氏の死去により失職したのがきっかけで、精神の価値、知性の危機をより広い大衆にむかって訴え始める。このようなヴァレリーのなかには、高度な演技性を見て取ることができる。すなわち、ヴァレリーが、単に論旨の展開、発声方法、壇上での身振りを『カイエ』のなかで周到に研究していただけでなく、『だれもが黙示録を書くことができるほど』全面的な危機が世界中を覆い尽くそうとしていた時期にあって、フランス語が可能とするあらゆる伝統的なレトリックを駆使しつつ、あたかも精神がまだ有効に機能するかのように、そして、未来も後世も十分頼るに足るかのように語り続けたのである。これは、ヴァレリーが危機の深刻さを知らない楽観主義者なのではなく、事情をすべて承知の上でうったドンキホーテ的な大芝居、テスト氏のモットーのひとつ『信じずに為す』の見事な表現である」⁽⁴²⁾。

強調しておきたいことは、この演技はヨーロッパにおける「表象の危機」に対する想像的解決のひとつのヴァージョンであったということだ。ここで詳しく分析することはできないが、

国連知的協力委員会（学芸常置小委員会）の活動、とくにその「談話会(Entretiens)」における知識人たちの言動もそのような枠組みのなかでこそ適切に解釈できるのではないだろうか。国連の知的協力委員会は1922年に設置され、1925年にはその傘下に学芸小委員会が設けられヴァレリーもその委員に選ばれた。1930年にこれが学芸常置小委員会として改組されると、「国際連盟は精神連盟を前提する」というスローガンを掲げたヴァレリーがその中心的メンバーとなり、委員会の活動も彼の色彩が濃くなったと言われる。この委員会の事業としては特に、知識人たちによる「談話会」と「文通(Correspondance)」が提唱され、それぞれ8冊と4冊の出版物が公にされた。

ここで問題にしたいのは、1933年10月16日から18日にかけてパリで行われた「ヨーロッパ精神の将来 (*L'Avenir de l'esprit européen*)」と題する「談話会」である（参加者はヴァレリー、トーマス・マン、ホイジンガ、ハックスレー、ブランシュヴィック、バンダなど29名）。これは極端なナショナリズムの台頭を前に「ヨーロッパ精神」を確認し擁護するという基本的な立場で行われたものだが、その際に「ヨーロッパ」を定義しようとして持ち出された「表象」には次のようなものがあった。ギリシア（のちの科学に発展する学問的探求心）、ローマ（市民権などの法的平等）、古典古代の地中海世界、キリスト教（真理、道徳、正義、責任などの諸観念）、騎士道、ルネサンスとユマニスム、グロチウス（国際法）、18世紀のフランス、などなど。基本的に見られる図式は、18世紀までフランスを中心に成立していた「ヨーロッパ世界」が19世紀以降のナショナリズムの台頭によって破壊されたというものである。この図式が歴史的に妥当かどうかは問わない。ここで注目したいのは「ヨーロッパ精神」の表象の危機に対してどのような形で想像的解決が試みられるかのひとつの例である。参加者の国籍の多様性にもかかわらず、この3日間にわたる「談話会」の全ての議論はフランス語で行われたらしい。ハックスレーはこの事実を指摘して、ヴォルテールの時代の合理的精神、18世紀の精神は現在においても死んでいない、なぜなら18世紀の精神はフランス語の中に体现されているからだ、フランス語は確かにナショナリズムの台頭後、ヨーロッパの言語としての性質をかなり失ったが、それにもかかわらず、フランス語はいまなおいくらかはヨーロッパの言語である、その証拠がこの会議であり、ヨーロッパ精神の名において集まった我々はフランス語で話したのだ、と述べている⁽⁴³⁾。ハックスレーのこの意見がどこまで真面目に言われているかはともかくとして、ここには表象の危機に対する想像的解決法が典型的に現れていると言えるだろう。すなわち、危機に対してまず危機の存在しなかった状態ないしそれが解決された状態が表象される（ここでは18世紀のフランスを中心とするヨーロッパ）。そしてこの方策がさらにすすむ場合は、このような幸福な表象に自分たち自身がなりすますということが生じる。表象の危機は、人に幸福な表象を表象させ、さらに自己自身をそのような表象と化すように仕向けるのである。

ヴァレリー自身に関して言えば、次のような事情もあった。この「談話会」は「ヨーロッパ

研究連盟(Société d'études européennes)」という恒常的な研究会合組織の設立を宣言したが、この組織提案の経緯を説明してヴァレリーは次のように言っている。準備委員会(Bureau)での話し合いでは何らかの決議文をだそうという話もあったが自分は反対した、何故なら決議文とは「行為(acte)」ではなく、ただ言葉だけのものにすぎず、より効果的なのは一種の「団体(Compagnie)」を作って「ヨーロッパ精神」についての議論を断続的にでも継続することだからである⁽⁴⁴⁾。この「行為」とは政治的行為のことではない(ヴァレリーはジュール・ロマンに反対して政治の問題ではなく「精神」のみを扱うことを主張している)⁽⁴⁵⁾。いうなればこの「行為」は、今まで見てきたような「演技」を行うこと、みずからを「ヨーロッパ精神」の表象となしつつ言動を行うことなのである。先ほどのハックスレーの例とあわせて言えば、このような「談話会」ないし「研究連盟」においては継続的にフランス語で「精神」に関する議論が行われるだろう。これは18世紀の啓蒙的ヨーロッパ精神を現在において実現するものだ。18世紀の「ヨーロッパ精神」が現代の第一流の知識人たちによって文字どおり「体现」され、それは現代の「ヨーロッパ精神」になるだろう。表象の危機に対する表象による解決の典型がここにある。

もちろんこれは松田浩則が指摘したように、ヴァレリーが楽観主義者だったということを意味するのではない。それは行動しえぬひとりの老フランス人が行いえた最大限の批評的行為であり、現代に対する「抵抗」であったということが出来る。1935年にヴァレリーはアカデミー・フランセーズについて語りながらこう言っている。

しかし、我々が今見ているすべてのもの[アカデミー]は、対照的に、混乱、落ちつきのなさ、変わりやすさ、安易さ、真のあるいは見せかけの熱狂などに対する抵抗の観念を抱かせる。人は、人類の文化の最良のものに対する配慮が保存されている離れ小島(un îlot)を思う。実効力をもたずに、ただ自分の存在(existence)のみによって、また精神の自由の充実において身を立てているあの何人かの人々の感情や意見の中から世間の人々へと広がっていくもののみによって、観察と複合的反省と予見のこの中央機関は、定義しえないが恒常的な作用を働かせるだろ⁽⁴⁶⁾。

ただ自分の「存在(existence)」を「知性」や「精神」を体现するものとする、そのような演技をすること、言い換えれば自分の「存在」をそのような「表象」にしてしまうこと、これがヴァレリーの行いえた「抵抗」であった。そこには当然イロニーの意識が伴っている。「精神」の人々が存在するのはせいぜい「離れ小島」の中であり、あるいは「暗黒の中世」に学問を細々と守り伝えた「修道院」の中だけなのだ。

これらすべてのもの〔法律による拘束、印刷物、報道、広告、時間割など〕が我々の頭脳を狙っている。今に波〔電波〕も木の葉〔印刷物〕も入ってこず、政治全般についての無知が保護養成される厳密に孤立した修道院が建立されなければならないだろう。そこでは、速度や数、あるいは大量・驚愕・対比・反復・新奇・軽信の効果は軽蔑されるだろう。いつの日か人々はそこに行き、鉄格子越しに自由人のいくつかの見本をしげしげと眺めることだろう⁽⁴⁷⁾。

ここに改めて現れている演劇のテーマにはもう触れない（知識人とは人々にこのように見られている者のことである）。ただここには「自由人」ないし「精神の人」を演じ、みずからそのような表象になっているヴァレリーのイロニーが現れているのではないだろうか。「自由人」が動物園に入れられたかのように人々に見られるというのは、単なる現代社会への警鐘や非難というものではないだろう。そこにはそのような役を演じている自己へのイロニックな意識が現れているはずである。

しかしイロニックな意識を伴うにせよ、これが表象の危機に対する想像的解決に加担していることにちがいはない。それはむしろ表象の危機を隠蔽してしまう。ヴァレリーは表象の危機の原理的な必然性を明らかにしえる地点まで考察を進めていたにもかかわらず、そこから想像的に退行してしまっている。彼は表象の原理的不可能性のまえに踏みとどまることができなかった。ここでもヴァレリーの批評性は可能性のみにとどまっており、彼はつねに「曖昧」であったとすることができる。

このような不十分さのために、ヴァレリーの言動は体制順応主義的な印象を我々に与える。もちろんあらゆる党派を嫌う彼は、特定の党派のスローガンを信奉したことはなかった。しかしそれにもかかわらず、ヴァレリーの行動は（彼はそれに極めて意識的であったにせよ）体制維持的に機能していたはずであって、これが戦間期ヨーロッパにおいて取るべき行動として十分であったかは大きな問題として残っている。ヴァレリーが息子のフランソワに「私は政府のアナーキストだ」と言ったとき、フランソワは「お父さんがアナーキストなのは、それが都合が良くて体制順応的だからだ、慎重だからだ」と言い返した。ヴァレリーの答えは「お前は馬鹿じゃないな」というものだったという⁽⁴⁸⁾。この子供だけに辛辣なことばはおそらく正鵠を射抜いている。問題はこうである——イロニーと批評とがかりに切り離せないのであるならば、批評を伴った行動は存在するのだろうか。おそらくヴァレリーが考えていたように、批評と行動とは、イロニーと実践とは背反するものなのかもしれない。イロニーは極端な場合、あらゆる積極的な行為へ懷疑を抱き、行動を不可能にしてしまう。批評的な意識は、政治を「偶像」とみなし、政治的行為が虚構的価値基準に基づいていることを暴露することで、行動への意志を最終的に萎縮させてしまう。

政治と精神の自由は排除しあう。なぜなら、政治とは偶像だからである。

思うに精神の自由とは、できるだけ速やかに諸観念をその観念としての性質に還元し、観念とそれが表象するものが混同されることを許容せずに、観念をその感情的情動的な価値から分離するような特殊な「自動運動」なのである。この感情的情動的価値が、観念の結合可能性を減少させたり偽造したりする。こうしたいわゆる価値なるものは、偶発的なできごとによってのみ結合される。悲しい観念は、悲しくはありえない観念と、観念を欠いた悲しみとに分解されるのである。

この「自由」を、通常「考える自由」と呼ばれているものや、「良心の自由」などと混同してはならない。これらは全く外的なもので、意志表示あるいは行動が問題なのだ。こういったことを気にする人々においては、「考える自由」も「良心の自由」も一般に、今述べたような「精神の自由」とほとんど両立不可能である。

真に自由な精神は自分の意見にほとんど執着しない。もしやむをえずに自己のうちに意見が生じるのを見、この意見とはじめのうちは分離しえないように見える情緒や感情を感じる場合、精神は、自分が受けるこういった内的現象に対して反抗する。精神は意見を、その確実な特殊性と不安定性に還元しようと試みる。実際、我々が決心しうるのは、我々の性質のうちで最も特殊なものと、現在のうちで最も偶然的なものに譲歩することによってのみなのである。

自由な精神は、自分を疎外不可能なもの（inaliénable）として感じる⁽⁴⁹⁾。

ヴァレリーは行動（「決心」）を、「精神」が偶有的なものに妥協することでしか行えぬものと見なしている。批評的イロニーは本質的に非行動的なのである。しかしだからといって、イロニックな批評意識を伴わない行動は、歴史に証拠を求めるまでもなく、危険なものであることも明らかである。批評と行動をどのように結合するかということ、これが今なお思考の課題となっているのではないか。

註

- （1）本稿は、京都大学人文科学研究所における上野成利を班長とする共同研究班「テキストの政治学——危機の時代における理論と批評」において1998年11月26日に行われた報告「ヴァレリーと『精神の危機』」の後半部を加筆訂正したものである。拙い発表を聞いて下さった班員各位にこの場をかりて感謝したい。前半部は『『危機』のディスコース——ヴァレリーと『ヨーロッパ精神』の隘路——』と題して、『仏文研究』第30号（京都大学フランス語学フランス文学研究会、1999年）に掲載されている。本篇はこの論文の姉妹編であるが、独立した論稿としても読みうるように書かれている。また、これらの論文は狭義のヴァレリー研究者以外の読者も想定して書かれて

いるため、ヴァレリー専門家には自明な事柄も煩をいわず論述してある。そのため一部の読者には叙述が冗漫に見えるかもしれないがご容赦願いたい。ヴァレリーの専門家以外の読者に対してヴァレリーに特化した論文を書くという営為自体は、同時代の思想を考える上でヴァレリーにはある程度の範例性があるという想定を前提している。そのような範例性が本当にあるかどうか、本論を読んでいただいた上で各読者のご批判をいただければ幸いである。

- (2) 第一点については拙稿「Signe et opération — une étude du formalisme valéryen à l'époque des premiers Cahiers」(Zinbun, 31, Kyoto University, 1996, pp. 135-167)を、第二点については『『危機』のディスクール——ヴァレリーと『ヨーロッパ精神』の隘路——』を参照されたい。
- (3) 本稿のコーパスである「準=政治的エッセー」*Essais quasi politiques*あるいは広義の文明論に関連する先行研究・文献については、拙稿『『危機』のディスクール』の冒頭において不十分ながら簡単な紹介を行っておいた。
- (4) 「精神の危機」, XI/26(1/989)。以下、ヴァレリーのテキストからの引用は、増補版『ヴァレリー全集』(筑摩書房, 1977年-1978年)の巻数とページを示し(補巻はsup.で表す)、括弧の中に、Paul Valéry, *Œuvres*, éd. Jean Hytier, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 2 vol., 1987-1988の巻数とページを示す。これに収録されていない場合は、*Vues, La table ronde*, 1948のページ数を示す。翻訳は既訳を参考にし、そのまま使わせていただいたところもあるが、基本的には拙訳である。
- (5) 同前, XI/29(1/991)。
- (6) 拙稿『『危機』のディスクール』で見た「精神」を「欲望」や「過剰」と捉える定義も含めて、これは、ヴァレリーの哲学嫌いにも関わらず、すでにヘーゲルによって明確に述べられていることである。例えばヘーゲルは「自由」について語りながら次のように語っている。「自由は精神の最高の規定である。まずそのまったく形式的な面からみれば、自由は、主観にとってそれに対立するものがもはや無縁の異物ではなく、限界や制扼とはならないで、むしろ主観がそのうちに自己自身をみだすことに存する」(『美学』, 竹内敏雄訳, 『ヘーゲル全集』第18巻b, p.305)。このような主観と客観の対立が生じたのはそもそも人間が意識的存在だからである。「精神」を「過剰」とみなすヴァレリーの論述はこの点に関して完全にヘーゲルに類似する。「動物は自己自身ともその周囲の事物とも和合して平穏に生活しているけれども、人間はその精神的本性によって不和や分裂をひきおこし、ここに存する矛盾のうちにのたうちまわる。まったくの内面生活とか、純粋な思考とか、法則とその普遍性の世界とかには人間は辛抱していられず、感覚的存在を求め、感情・心情・心意などをも必要とするからである」(p.306)。ヘーゲルが『精神現象学』で示したように、このような「精神」はまず有限な「欲望」としてあらわれ、しかもこの「欲望」の「満足」はつねに有限な対象に関わるものだから決して絶対的な満足に達することはない。ここから矛盾と止揚との絶えざる弁証法的展開が生じることになるが、哲学の課題とは「この対立をひとしく普遍的な融和によって止揚しようとする」(*ibid.*)ことなのである。すなわち「知識欲の衝動や、認識への欲求は、最下級のものから最高段階の哲学的洞察にいたるまで、もっぱらそのような不自由の状態を止揚して、世界を表象と思考のかたちで自分のものにしようとする努力から生じるのである」(p.307)。このように「精神」が自己を疎外した「対象」の内に再び自己を見出すことによって自己に回帰し対立を止揚するというヘーゲルの弁証法は、本質的にヴァレリーの「表象への欲望」と同じ論理になっている。ヴァレリーによれば、「精神」は世界のうちに自己の似姿を見出そうと欲望するからである。ただし、ヴァレリーにとってヘーゲル的な止

揚はつねに不可能なものにとどまっているという相違はある。誤解のないように言っておけば、以上は、ヘーゲルのヴァレリーに対する影響といったものではない(ヴァレリーはカントは読んだが、ヘーゲルはおそらくほとんど読んでいないはずである)。そうではなく、二人の卓越した思想家が「ヨーロッパ精神」というものに関してつきつめた考察を行った結果として生じた一致として考えるべきものであろう。

- (7) 「われらの運命と文学」, XII/209 (2/1068)。
- (8) 「精神の政治学」, XI/85 (1/1017)。同じような論点については、「精神の政治学の道しるべ」(XI/124-128), 「精神連盟を目ざして」(XI/215-218) なども参照のこと。
- (9) 同前, XI/85-86 (1/1017); XI/101-102 (1/1029-1030)。
- (10) この点については「科学私見」(IX/308-319) などを参照のこと。
- (11) 「精神の政治学」, XI/105-106 (1/1033-1034)。
- (12) 同前, XI/107 (1/1034)。
- (13) 同前, XI/108 (1/1035)。
- (14) 同前, XI/109-110 (1/1035-1036)。
- (15) 同前, XI/114 (1/1040)。
- (16) 「知力の決算書」, XI/138-139 (1/1062-1064)。
- (17) 「われらの運命と文学」, XII/205-209 (2/1065-1068)。
- (18) 同前, XII/215-216 (2/1073-1074)。
- (19) 「東洋と西洋」, XII/156 (2/1031-1032)。
- (20) 「精神の政治学」, XI/82 (1/1014)。なお「精神の政治学の道しるべ」および「知力の決算書」のそれぞれ冒頭部分も参照のこと。
- (21) 「独裁の理念」, XII/79-80 (2/971-972)。
- (22) 同前, XII/81 (2/972-973)。
- (23) 「独裁について」, XII/87-88 (2/978)。このような独裁の理念については「人の職業」の最終部分も参照のこと。
- (24) この点でヴァレリーをカール・シュミットと比較するのも無駄ではあるまい。周知のようにシュミットは『現代議会主義の精神的地位』(原書初版1923年, 稲葉素之訳, みすず書房, 1972年)において議会制の原理を検討し, その現代における凋落を指摘している。彼によれば議会制とは「討論と公開」を原理とするものである。「代議士は選挙人および政党から独立」しており(p.6), ヴァイマル憲法に規定されているとおり「全国民の代表者」であり(p.9), そのようなものとしての代議士が「公開」の場において相手を「説得」するべく「討議」することが, 結局, 政治上の真理に至る道であるとする思想が議会主義の根幹をなすものなのである。ここに見られるのは「自由競争と予定調和の思想」, すなわち「競争から自ずと調和が生ずる」し「意見の自由な闘争から真理が生ずる」とする「自由主義」的な原理である(p.48)。しかしこのような議会主義の原理は現代においては凋落しており, 議会は単なる「交渉と妥協」の場と化し, 公開と討論は「一つの空虚な形式」にすぎなくなっている。党は権力集団として戦略をめぐらし, 大衆は宣伝に扇動され, 「説得」ではなく「多数」が支配するようになった現在, 議会はまさしく危機に瀕しているとシュミットは言う(pp.10-12)。このような議会主義の衰退は民主主義の凋落をもたらさだろうか。シュミットはここで, 自由主義を原則とする議会主義から民主主義を区別する。民主主義は公開と討論といった原則とは関係なく, 「統治者と被治者の同一性」を要求する政治思想である(p.22)。すなわち, それは国民的同一性を要求し, 政治の場に「人民の意志」——ル

ソーの言葉を使えば「一般意志」——が直接的に実現されることを求めるのである。その意味で、ボルシェヴィズムやファシズムは反自由主義だが、決して反民主主義ではない。秘密投票と統計は自由主義の原則であるが、一億の私人の集合もそれだけでは人民とはならないし、むしろ投票ではなく「喝采 acclamatio」のほうが人民の意志を民主主義的に表現しうるのである。直接民主主義に比べれば議会は人工的機械、空虚な機械にすぎない(pp.24-25,p.30)。このように考えてくれば、いわゆる単独者による独裁が決して反民主主義的なものではないことが分かる。「人民の意志」を体現するかぎり、独裁者は民主主義者なのである。シュミットは以上のことを次のように要約している。「近代議会主義と呼ばれるものなしにでも民主主義は存在し得るし、議会主義は民主主義なしにでも存在しうる。そして独裁は、民主主義に対する決定的な対立物ではないし、また民主主義は独裁に対する対立物でもないのである」(p.44)。シュミットにおける「独裁」の概念をここでこれ以上展開する余裕はないが、いずれにせよ以上の概観からも予感されるとおり、ヴァレリーとシュミットの比較はなされるべき研究課題であると言えよう。ヴァレリーは独裁を明確な表象への人々の欲望の結果として捉えており、これはシュミットの言え「民主主義」的であると言える。このように独裁を民主主義と関連させ、それを討論を原理とする議会主義と対立させて捉える捉え方はまさにシュミットのものにほかならない。なお、ちなみに「独裁の理念」および「独裁について」が発表されたのは1934年のことである。

(25)「独裁について」, XII/91 (2/981)。

(26)「自由を論じ潮汐に倣う」, XII/72-75 (2/965-967)。

(27)「フランス素描」, XII/106 (2/993-994)。

(28) 同前, XII/104 (2/992)。

(29) 同前, XII/109 (2/996)。

(30) 同前, XII/112 (2/999)。

(31)「パリの存在」, XII/134 (2/1015)。

(32) 同前, XII/131-132 (2/1012-1013)。

(33)「独裁の理念」, XII/83 (2/974)。

(34)「質」, XII/360 (Vues, pp. 30-31)。

(35) ドイツ哲学、とりわけハイデガーの用語で自由間接話法的に書かれたラクー-ラバルトの書物(『政治という虚構 ハイデガー 芸術そして政治』(浅利誠, 大谷尚文訳, 藤原書店, 1992年))と、こうしたターミノロジーを嫌ったヴァレリーの議論とを直接比較するのはかなり難しい。ただ『『政治の唯美化』が、本質的に国家-社会主義の綱領をなしていた』(p.115)と述べるラクー-ラバルトの視点はヴァレリーのそれに通底するものがある(例えば彼が引用しているゲッベルスのフルトヴェングラー宛書簡は示唆に富む。「政治は、いや政治もまた、芸術なのです。[……] [政治家である] われわれは、粗野な群衆をもとにして、民族の堅固で全的なイメージを形成するという高邁な責任をゆだねられた芸術家であると、自らを感じています。芸術と芸術家の使命は、団結させるというだけにとどまりません。もっとはるかに深遠なものです。創造し、具体的な形をあたえ、病んでいるものを排除し、健康なものに道を開くこと、これが芸術と芸術家の義務なのです。[……] Volkstum [民族性] 全体から汲みとる芸術のみが、結局はすぐれたものでありうるのです」(p.116))。確かにドイツ・ロマン派的な芸術理論とヴァレリーの(多分にポーの影響下にある)「効果の詩学」とは相容れない(ただし、ヴァレリーにはシュレーゲルなどと共通する部分があることも確かである。この点は別に稿を立てて論じねばなるまい)。ラクー-ラバルトが明らかにドイツ・ロマン派の影響下にあるとする(pp.109-110)ハイデガーの芸術論から

すれば、芸術はその本質（真理、アレーティア）をテクネーとして作品化するのであり、このアレーティアとテクネーの関係は（ハイデガーの最良の場合）決してrepresentationの関係ではなく、presentation（現前化）である(p.162)。これに対してヴァレリーはしばしば、ハイデガーが批判した「表象作用の確実性」のうちにとどまっていて、芸術制作とは芸術家が素材を変形することであるとする。この場合、芸術家は世界（素材）を表象し、その表象において自己の制作の理念を実現させつつ対象を変形させるのである。この芸術観のちがいは「政治の唯美化」においても現れる。ラクーラバルトによれば、「政治的なものそれ自身が、芸術作品のなかで、芸術作品として、自らを設立し、自らを組織する（そして定期的に自らを再-創設する）ということなのであり」（p.122）、「政治的なもの（＜都市国家＞）は造形芸術、すなわち育成〔形を作ること（formation）〕と情報〔内に作ること（information）〕、つまり厳密な意味での虚構に属している」のだが、こういったからといって、「ポリスが人工的な形成物だとか習慣的な形成物だということは少しも意味していない。そうではなく、政治的なものとは、この語の至高の意味におけるテクネーである。そしてこの意味では、テクネーはデュシス〔自然〕それ自体の成就と開示として考えられているのである。だからポリスはまた『自然的』でもある。それは、アリストテレスの模倣論の近代的な——だが実際にはひじょうに古くからの——解釈によれば、『一族の精髓』（ギリシアの精髓）から自発的にほとばしりでた『美しき形成物』なのである」（p.129）。これに対して、ヴァレリーの表象理論は、社会をまさに「約定＝慣習」の産物として考えている。しかしすでに指摘しておいたとおり、ヴァレリーのいう「精神」は「世界」の表象とともに自己自身の表象をも欲望するものとしてヴァレリーに前提されている。この表象を先ほどの意味での「テクネー」と読みかえることが可能であるのなら、精神は自己開示として表象を形成するのであり、このヴァレリーの議論は実はハイデガーのそれからそれほど離れていないという可能性も残っている。

- (36) 「フランス素描」, XII/119 (2/1005)。「質」においても、フランスはひとつの「作品(œuvre)」であると述べられている (XII/347 (Vues, p.14))。XII/363も参照のこと。
- (37) 「パリの存在」, XII/130 (2/1012)。
- (38) ヴァレリーのこのようなイメージと1960年代以降に起こったその読み換えとについては、例えば、『現代詩手帳』（特集「カイエ」以後のヴァレリー）1979年9月号所載の清水徹、恒川邦夫、三浦信孝の鼎談を参照のこと。
- (39) この点については、『ヴァレリー全集カイエ篇』第6巻（筑摩書房、1981年）所収の「自我と個性」の項を見よ。
- (40) 「カイエB1910」, II/237-238 (2/576)。
- (41) 「スタンダール」, VIII/259-279 (1/558-573)。
- (42) 松田浩則「ヴァレリーあるいは《文化のコメディアン》の肖像」（一橋大学主催国際シンポジウム「東と西との対話——ポール・ヴァレリーの眼差しの下に」（1996年9月24日～27日）における報告）。『一橋論叢』（第117巻第3号、1997年3月、p.475）所載の要約より引用した。
- (43) *L'Avenir de l'esprit européen*, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, «Entretien III», 1934, pp. 282-284.
- (44) *Ibid.*, pp. 109-111.
- (45) この談話会は基本的に政治的制度の問題には入らなかった。ジュール・ロマンはこれを批判して次のように言っている。「最初から政治、問題や事態の政治的側面はわれわれの議論から除かれるだろうという同意が形成されていた。この禁則の動機は私にも欠けてはおらず、それが効力

を欠くとは全く思っていない。しかし思うに、現在においては不可避と考えられているこの禁則は、われわれの議論を不毛にする恐れがある。[……] つまり私の考えでは、ヨーロッパ精神のあらゆる問題がヨーロッパの現実の存在に従属していることを見ない振りするのは一種の偽善である。もしヨーロッパの現実の存在の政治的諸条件が自由な精神によって考察されないのなら、このヨーロッパの存在は研究されることも定義されることも予見されることもいかなる改良をうけることも不可能なのである」(Ibid., pp.289-290)。ヴァレリーはこれに反対して次のように述べている。「私の確信はわが友ロマンの確信と完全には一致しない。私は精神それ自体、精神固有の活動に大きな信頼を寄せており、たとえ孤独者、独房に閉じこめられた者の思想であっても、同じ問題に極度に集中され適用された思想が空虚で効果のないものでありつづけうるとは想像できないのである」(p.301)。そして、政治は低級な推理に満ちており、それから身を離すことが大切なのだということになる。

(46) 「アカデミーの機能と神秘」, XII/286 (2/1127)。

(47) 「自由を論じ潮汐に倣う」, XII/76-77 (2/969)。

(48) François Valéry, «L'entre-trois-guerres de Paul Valéry», in *Paul Valéry et le politique*, éd. Serge Bourjea, L'Harmattan, 1994, p. 35.

(49) 「自由を論じ潮汐に倣う」, XII/66-67 (2/961-962)。